

Liminaire

François Leroux et Marc Chabot

Volume 7, numéro 1, automne 1996

Le dernier pont

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801024ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801024ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, F. & Chabot, M. (1996). Liminaire. *Horizons philosophiques*, 7(1), I–VI.
<https://doi.org/10.7202/801024ar>

Liminaire

Dénoncer le morcellement de la vie et indiquer les solidarités essentielles permettant de lui redonner force, voilà une tâche que la philosophie revendique pour elle-même depuis ses plus lointains commencements. On se rappelle le mot de Socrate marquant cette visée éthique : c'est parce qu'«une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue» que le plus grand des biens réside dans l'interrogation de soi et des autres. Voilà pourquoi le philosophe s'entretient de la vertu et d'autres sujets à propos desquels il s'oblige à tenir la parole la plus libre et la plus ouverte. Le geste de philosopher, qui est autant un enfermement voyageur qu'un périple méditatif, propose cependant une affirmation de la vivacité même de la vie qui met en jeu une continuité essentielle avec la mort. Socrate n'a jamais quitté Athènes si ce n'est pour la servir sur quelques champs de bataille. La mort qu'il accepte signifiera en même temps la poursuite de son enquête et le refus de s'exiler, c'est-à-dire de trahir. Ainsi la démarche philosophique convie à un dépaysement qui inscrit tout autant une fidélité aux lieux; elle traduit un amour de la vie qui veut ordonner l'action à partir de la certitude pour tout être humain qu'il aura à mourir sa mort.

Tout au long de son histoire la philosophie assumera la responsabilité d'entrer en rapport avec la vie selon cette étrange capacité de «pouvoir la mort comme mort» dont nous parle Heidegger. C'est cette faculté qui lui permet de définir l'homme comme un être à la fois destiné à «habiter», c'est-à-dire à vivre dans ces espaces d'accueil qu'il doit ménager sur cette terre, et comme être capable de «la mort *en tant que* la mort». Comme individus vivants se sachant promis à une fin inéluctable, les hommes sont des êtres de passage(s). Leur existence oscille entre l'angoisse qui les pousse à délimiter des lieux de vie habitables et la démesure créatrice qui les attire continuellement vers le dehors. C'est à l'imagerie de la *frontière* et du *pont* que Heidegger confie le soin d'évoquer notre existence finie et toujours appelée à se surmonter : «De ses arches élevées ou basses, le pont saute le fleuve ou la ravine : afin que les mortels — qu'ils gardent en mémoire ou qu'ils oublient l'élan du pont — afin qu'eux-

mêmes, toujours en route déjà vers le dernier pont, s'efforcent de surmonter ce qui en eux est soumis à l'habitude ou n'est pas sain pour s'approcher de l'intégrité du divin¹». Que pour certains le *dernier* pont en vienne à prendre valeur de *tout dernier* et doive être délibérément rompu voilà, comme on le verra un peu plus loin, ce qu'il y a encore à penser.

Cette vie qu'il s'agit toujours de faire vivre n'a certes plus aujourd'hui le même visage qu'au temps de Platon. Le terme recouvre pour les «modernes» tout à la fois le parcours de l'histoire, le foisonnement des activités dont sont capables les êtres et une différenciation d'échelle (le vivant, le social, le psychique) dont la connaissance devrait être, pour plusieurs, réservée primordialement à la science. Et pourtant notre époque, si profondément marquée par la démesure technicienne, alourdit la responsabilité du philosophe: une même situation historique fait en sorte que se déploient des puissances impersonnelles qui modèlent l'action alors que l'individu ne peut plus accepter de définir son mode de vie comme un contexte obligé (fut-il naturel ou social). La cité que Socrate avait parcourue en tous sens avait une enceinte. Nos villes modernes sont devenues des agglomérations irrespirables aux contours mal définis et au tissu déchiré. Mais leurs rues offrent parfois leur traduction d'un cri d'alarme philosophique entendu depuis un certain temps : *Le désert croît...* C'est ainsi qu'on a pu lire sur les murs d'une maison habitée par des squatters à Berlin : *Live is Xerox, you're a copy...* Philosophe, aujourd'hui, selon l'engagement séculaire qui marque ce geste, c'est penser ce vaste problème de l'identité de manière à préserver ce qui définit notre humanité même. Comme le montrent les textes que réunit ce numéro, pour atteindre cette destination il y a plus d'un chemin qui peut être emprunté.

Il en est un qui conduit à une méditation sur le suicide inspirée par l'idée que le renoncement «volontaire» à la vie est une question essentielle adressée à notre liberté. Plus largement, on peut croire que la mort pose l'éthique précisément parce qu'elle est au-delà de l'éthique. Le geste du suicidé révèle non seulement

1. Martin Heidegger, «Bâtir habiter penser» in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1990, p.177.

notre difficulté à entendre l'autre, mais il confronte nos sociétés à l'interdit qu'elles jettent sur la souffrance et met au défi la philosophie de tenir sa promesse envers la vie: tel est le point de départ de Marc Chabot dans son texte «Nous sommes tous des suicidés...». En effet, dans la mesure où elle se veut uniquement quête du sens, la philosophie participe au jeu de la représentation que notre culture déploie pour cacher la souffrance. Or, c'est «par cette souffrance que nous nous humanisons, donc que nous nous approchons les uns des autres». Pour échapper à l'horizon étroit d'un monde qui dévalorise la vie autant que la mort, une réflexion libre sur le suicide doit être amorcée non toutefois dans l'illusion d'en arriver à une explication définitive de ce geste. Il s'agirait bien plutôt de se tourner vers la beauté sans s'y engloutir, de «mettre l'absolu devant soi et non en soi»: car il n'est pas impossible que le suicidé soit celui dont l'aspiration à la beauté l'ait convaincu de renoncer entièrement au sens.

Josette Lanteigne pense aussi que le geste du suicidé fait signe. Et comme elle l'explique dans son texte «La question du suicide», il revient à la philosophie d'interroger nos perspectives habituelles d'interprétation voulant que le geste fatal soit essentiellement l'expression d'un désespoir. En effet, le recours systématique à une lecture qui ne questionne pas la réprobation sur laquelle elle prend appui le plus souvent se heurte à deux difficultés importantes. D'une part, il y a à considérer l'existence d'opinions profondément divisées à propos de la valeur même l'acte posé par le suicidé et donc l'impossibilité de répondre à la question: le suicide est-il en lui-même bon ou mauvais? D'autre part, pour autant que la culture tienne la vie comme une valeur indépassable (d'aucuns diraient: tienne à affirmer son emprise sur l'individu), le geste du suicidé ne saurait - bien qu'il y ait eu et qu'il puisse y avoir des exceptions qui méritent considération attentive - être considéré comme un droit. Le cadre d'interprétation du suicide qui doit être mis en place est par conséquent celui de l'éthique. Mais dans la mesure où le geste est porteur d'une signification qui tient à son accomplissement même, il y a peut-être lieu, comme nous invite à le penser Josette Lanteigne, de l'envisager comme le recours d'un individu capable de liberté mais néanmoins

décidé à interpellier la culture ou la société sur la vie qui s'y déroule.

Dans son texte «Le meurtre de soi», François Dugré aborde à son tour la question du suicide comme une question éthique qu'il veut toutefois situer dans le contexte de notre modernité. Quel est donc, au juste, ce «soi» que l'on fait disparaître dans ce geste du suicidé que les sciences humaines apparues récemment ont voulu étudier comme une donnée collective? Rappelant plus particulièrement les tentatives des premiers chercheurs comme Durkheim, François Dugré montre les limites d'une approche qui a certes le mérite de faire ressortir les tensions que notre époque installe entre la liberté individuelle et l'exigence de régulation que nos sociétés maintiennent, mais qui ne parvient pas à remarquer l'immense appétit de reconnaissance de l'individu moderne. C'est en se fondant sur cette recherche d'authenticité qui préside à l'élaboration du soi moderne que François Dugré envisage une perspective nouvelle de compréhension de la «mort volontaire».

Si l'on a raison de penser que le suicide constitue un défi lancé à notre liberté, il faut alors envisager le problème de la souffrance qui est sa réalité première et celui de la réponse à apporter à cette souffrance. Richard Carpentier, philosophe et président du comité d'éthique de l'organisme d'intervention Suicide-Action Montréal, a accepté de répondre à quelques une des nombreuses questions que soulève l'action auprès des personnes suicidaires. Dans l'entrevue qu'il a accordée à François Leroux, il explique ce qui fonde à ses yeux cette intervention et il discute l'apport de la philosophie dans la définition du contexte clinique à partir duquel l'aide peut être fournie à la personne qui la demande. C'est ainsi qu'il décrit les éléments du code de déontologie dont s'est doté Suicide-Action Montréal, les circonstances qui ont présidé à son élaboration et il précise la place qui est réservée à ce code dans la formation des intervenants. Pour permettre au lecteur de mieux saisir cet aspect de l'entretien des extraits importants de ce code sont reproduits à la suite de l'entrevue.

Si la réalité du suicide est, au premier chef, celle de la souffrance de celui qui met fin à ses jours, elle est aussi, on l'oublie trop souvent, celle des proches qui perdent un être cher. Quelle est au juste l'expérience de ceux qui restent? Quelle aide peut-on leur

apporter? Quel témoignage nous offrent-ils de notre culture, des représentations de la mort qu'elle nous procure ou des ressources qu'on y trouve pour traverser l'épreuve du deuil? Telles sont quelques unes des questions que François Leroux a adressées à Monique Séguin, psychologue ayant longtemps oeuvré comme clinicienne et qui mène actuellement des recherches sur le suicide et le deuil par suicide ou par homicide-suicide.

Prises dans leur ensemble, ces réflexions sur le suicide nous peignent un tableau de notre modernité où ressort la difficulté de vivre dans un monde où l'on ne parvient plus à trouver des témoins à sa souffrance. C'est là un premier aspect du problème de l'identité qui marque notre culture. Mais il est d'autres sources de tensions qui affectent grandement notre définition même de la vie et de ce qui fait notre humanité. Dans son texte «Bio-diversité, commercialisation et génétique humaine», Pierre Gendron identifie les enjeux importants associés à la recherche actuelle sur la génétique humaine. Dégageant les visées utilitaristes inscrites dans le processus qui a abouti à la Conférence de Rio en 1992 et qui est à l'origine de la Convention sur la diversité biologique qui y fut signée, il se demande si ces visées ne s'étendront pas bientôt au génome humain. Dans la perspective de la construction d'un droit du vivant, quelle place accorder au patrimoine génétique humain? Comment se pose le débat éthique soulevé par la commercialisation possible de produits du corps humain? Il s'agit donc de questionner «la normativité sous-jacente aux choix scientifiques et technologiques» qui s'effectuent aujourd'hui dans un contexte marqué par une logique économique qui n'est pas forcément «celle du respect de la liberté, de la dignité et de la sécurité de la personne».

Pour sa part, Marie-Pierre Maybon dans son texte «Les technologies de l'image : les nouveaux instruments du bio-pouvoir» explore le domaine des technologies culturelles récentes et leur impact sur le processus de subjectivation de l'individu moderne. L'idéologie de la transparence qui domine nos sociétés invite l'auteur à un double questionnement. Le premier permet d'indiquer comment les technologies de l'image remodelent les rapports entre la sphère publique où est susceptible d'évoluer l'individu et

la sphère privée qui constitue la part intime sinon secrète de sa vie. C'est ainsi que l'image qui découvre, dans le domaine médical, le corps intérieur met en spectacle des processus comme celui de la grossesse qui ébranlent l'identité jusqu'ici reconnue à la mère et à l'enfant. Cette «démystification du corps féminin gravide» par les technologies visuelles fait apparaître de nouveaux enjeux de pouvoir liés au morcellement même du féminin qui en résulte. Une seconde perspective d'investigation peut alors s'ouvrir pour repérer dans le champ littéraire cette fois comment y sont rejoués ces problèmes nouveaux d'identité et de différence. Ce sont alors les enjeux éthiques et politiques de cette dé/construction du sujet opérée par nos sociétés qu'il devient possible d'envisager.

Dans son texte «Développement moral et jugement moral : réexamen de la controverse Kohlberg-Gilligan» c'est le champ même de l'éthique, tel qu'il se découpe aujourd'hui, que Nathalie Savard aborde. Soulignant l'intérêt proprement philosophique de cette controverse célèbre sur l'acquisition et la nature du jugement moral chez l'être humain, elle montre qu'au-delà des divergences qui semblent les séparer, les modèles de Kohlberg et de Gilligan sont complémentaires. Et s'il est vrai que «l'éthique de la sollicitude de Gilligan offre une façon d'articuler le modèle formel de Kohlberg», alors ces deux entreprises de pensée peuvent conjuguer leurs efforts et s'inscrire dans un même projet moral. Il n'est sans doute pas indifférent, compte tenu des difficultés qui connaissent notre raison pratique, que Nathalie Savard associe ce projet moral «au maintien de l'édifice de la moralité» lui-même.

Nous voudrions, en terminant, remercier au nom de tous les membres du Conseil de rédaction d'*Horizons philosophiques* l'équipe de Suicide-Action Montréal, en particulier son directeur général Réjean Marier et son directeur par intérim Louis Lemay, pour l'aide qu'ils nous ont apportée à la réalisation du dossier qui ouvre ce numéro.

François Leroux
Marc Chabot